



TITLE:

宋代道學士大夫の「狂」者曾點への  
憧れ--朱熹とその弟子との問答を  
中心にして

AUTHOR(S):

田中, 秀樹

---

CITATION:

田中, 秀樹. 宋代道學士大夫の「狂」者曾點への憧れ--朱熹とその弟子  
との問答を中心にして. 東洋史研究 2006, 65(2): 203-238

ISSUE DATE:

2006-09

URL:

<https://doi.org/10.14989/138195>

RIGHT:

# 東洋史研究

第六十五卷 第二號 平成十八年九月發行

## 宋代道學士大夫の「狂」者曾點への憧れ

——朱熹とその弟子との問答を中心にして——

田 中 秀 樹

はじめに

第一章 陳淳の思想形成と曾點問題

第一節 朱熹の下學の教えと曾點

第二節 陳淳の陸學批判と曾點

第二章 朱熹の曾點理解——「狂」と「狂妄」を中心に——

第三章 南宋における「内聖」「外王」思想と曾點への憧れ  
おわりに

はじめに

『論語』先進篇に孔子が子路・曾點・冉有・公西華の四人に、官として用いられた場合の志を各々に述べさせた、所謂「四子言志」章がある。そのあらましは、次の通り。まず子路が小國（千乘之國）なら三年で治めることができる、冉有

は五、六〇里もしくは六、七〇里の國なら三年で人民を豊かにさせることができる、また、公西華は宗廟のおつとめや諸侯の會合の時、介添え役ぐらいはできると各々いった。そして最後に孔子が曾點に答えを求めると、弾いていた瑟をおいて立ち上り、「春の終りごろ、春着もすっかり整うと、五、六人の青年と六、七人の少年をともなつて、沂水でゆあみをし（浴乎沂）、雨乞いに舞う臺のあたりで涼みをして（風乎舞雩）、歌いながら歸つて参りましょう（詠而歸）」といった。孔子は、ああと感歎すると「私は點に賛成するよ（吾與點也）」といわれた。<sup>(1)</sup>

この章は、『論語』中最も長文であるという特徴を持つほか、とりわけ曾點（字は皙、曾子の父親）なる人物が登場し、些か型破りな返答をするにもかかわらず、他の三人の弟子を抑えてひとりだけ孔子にその意見の賛同を得ているというところから、古くから注目を集めてきた。さて、その曾點に憧れるという現象が宋代から目立ち始める。まず、詩などの題材となり、「浴沂」「舞雩」「詠歸」といった曾點を連想させる言葉で詠われ、朱熹も例にもれず多くの詩を作った。<sup>(2)</sup>曾點への憧憬を詠み込むことは、兩宋を通して珍しいことではない。詩のほかにも、嶽麓書院の南に築かれた舞雩亭、それを詠った舞雩亭詞（張栻『南軒集』卷二）、また詠歸橋、詠歸堂（葉適『水心先生文集』卷七）があり、さらには詠歸會（樓鑰『攻媿集』卷七九）、また陳沂というような人名（彼については後述する。陳淳『陳北溪先生大全集』第四門卷三「貫齋記」。以下『北溪全集』と略記。）などなど様々な事物の名稱にも使われている。

本論での關心は、宋代の道學を中心とする士大夫たちが、この曾點を盛んに議論しているという點にある。士人の目指すべき目標のひとつとして活潑に議論され、特に朱熹を中心とするサークルでにわかに哲學的議論として活氣を帯びてくるのである。『朱子語類』の當該章をひとたび繰れば、問答の多さを實感させられる。

さて、曾點と道學との關係で言えば、まずは周敦頤が挙げられる。程顥は「周茂叔に見えた後、吟風弄月して歸り、『吾れ點に與す』の意があつた」<sup>(4)</sup>といい、また黃庭堅が「春陵の周茂叔は、人品が非常に高く、胸中はさっぱり（灑落）としていて、うららかな風や雨上がりの月（光風霽月）のようである」（『豫章黃先生文集』卷一「濂溪詩」）と言ったのを受け

て、朱熹の師である李侗は、「この句は、有道者の氣象を非常に上手く形容しています。胸中がさっぱりとしています（灑落）ならば、動作も盡くさっぱり（灑落）としています。學問者がここに至るまでには甚だ遠いとはいえ、常にこの姿（體段）を胸中に保ちつづけなければなりません」（『延平答問』）と、「灑落」の境地を學問者の目標に位置づけ、道學における哲學的重要性を附加した。<sup>(5)</sup>そして、その「灑落」が會點を表す心的境地でもあり、<sup>(6)</sup>「從容不迫」「灑落自在」という闊達自在な心的境地を共通の特徴として周敦頤と會點とのイメージが重ね合わされるのである。また「孔子が會點に與したのは、恐らく聖人の志と同じ、すなわち堯舜の氣象だからである」（『河南程子遺書』卷二二）とは、程顥の言葉であるが、ここに會點と聖人堯舜とが急接近する。同時に程顥は、會點が「狂」者であつて、聖人ではないと附言するが、<sup>(7)</sup>會點を「堯舜の氣象」「聖人の志」「夫子の志」とともに語るこの言葉が、程子の學を學ぶ者たちに、より活潑に議論させる原因となった、ということとは間違いない。ところが、朱熹は會點について議論すること自體に氣が向かなかつた。<sup>(8)</sup>三浦國雄氏は朱熹のこの否定的態度の理由について次のように解説される。「會點の境涯は、現實の直視、不斷の工夫、一事一件の格物といった「下學」の工夫を飛び越えた、悟りそのものの重視ととられるおそれがあり、それをそのまま容認することとは、「道學」が「異端」に轉落する危険を孕むからである」と。これは『朱子語類』の現代語譯に添えられた解説の一部ではあるが、會點に對する朱熹の否定的發言は、「格物」「下學の工夫」という朱熹の思想の骨格に關わる重要な問題を孕んでいることを明らかにされている。<sup>(9)</sup>しかし、この問題について部分的に論じられることはあつても、<sup>(10)</sup>專論として問われたことは少なく、確認できたのは、わずかに小路口聰氏の研究だけであつた。<sup>(11)</sup>小路口氏は三浦氏が「異端」に流れる、<sup>(11)</sup>というのをより具體的に論じられ、朱熹の陸九淵批判としての側面を押し出す。朱熹の學問とは、「下學而上達」という「低いところから高いところへ、近いところから遠くへ、段階を追つて、一步一步着實に進んでいく」ものであるが、天才的な會點は努力せずに「高い」ところをすぐに悟つてしまい、細かい工夫をしたことがない。朱熹が會點を學べば「狂妄」となるとするのは、「聖人の學」からの逸脱」を示しており、會點に貼られた「狂」というレッテルは「一方的に排

除の言説として、否定的に働いている」、つまり、朱熹の曾點批判とは、「曾點もろとも陸象山の存在とその學問をも否定して、あわせて、自己の學問が「聖人の學」を繼承する、眞の「學問」であること、その《正統》性を強く主張しようとしたものであった」、と結論付けられる。朱熹の否定的な曾點觀の裏に、陸學批判を読み取り、論を朱陸の對立の中に歸結する。氏の論を敷衍すれば、朱熹は曾點の存在を全くの偶然的產物で、「聖人の學」から逸脱した「異端」以外のなものでもないと考えていた、ということになろう。

本論は小路口氏の論を一步進めるところからはじめる。小路口氏の研究は、弟子側が朱熹の意見をどう受け止めたのかまでは考察が及んでいない。そこで、第一章では、すべての弟子を取り上げるのは不可能であるため、後世への影響などの重要性から、高弟のひとりである陳淳を主な考察の對象とし、陳淳の思想形成と曾點をめぐる問題について論じる。第二章では、視點を朱熹の思想に戻し、小路口氏が曾點を「異端として」「狂者」のレッテルを貼って排除してしまうしかなかった」と論じられる點について再考し、朱熹の「狂」に對する考え方、そして果たして本當に「一方的な排除」なのかどうか、という方向から朱熹の曾點觀を問い直し、そもそも朱熹は曾點を肯定していたのか、それとも否定していたのか、というような二分法的理解の問題點を、朱陸論が内在する限界との關係で論じる。また、それによって、第一章で論じた陳淳の曾點觀の特徴がより明らかとなるであろう。第三章では、これまで觸れられなかったが最も重要であると思われる問題、つまり、なぜ宋代の道學士大夫は、孔門でさして重要でもない曾點なる人物に憧憬の念を抱き、盛んに議論するのか、ということについて論じる。それによって、曾點に關する一連の問題群が、一見瑣末なようではあるが、宋代道學思想史の展開上、朱熹を中心とする知識人にとって避けては通れない、當時のある思潮傾向を示す重要な問題であった、ということを我々は理解するであろう。

## 第一章 陳淳の思想形成と曾點問題

陳淳（字は安卿、北溪先生）は、南宋の高宗、紹興（一一五九）年に漳州龍溪縣に生まれ、寧宗の嘉定一六（一二三三）年に六五歳で亡くなる。彼は淳熙一六（一一八九）年の解試には合格するものの、終生進士合格することなく、嘉定一（一二二八）年に恩によって泉州安溪縣主簿を授かることもあったが任務に就かず、官僚としての業績は皆無である。陳淳の名が知られるのは朱熹晩年の高弟として、また特に中國のみならず朝鮮や日本でも朱子學の入門書として後世廣く親しまれた『北溪字義』の著者としてである。本論では『北溪字義』ではなく、文集を中心にみていきたい。彼の文集には、『北溪全集』があり、その足跡や思想を比較的详细に辿ることが可能である。<sup>(12)</sup> それでは、陳淳の思想的特徴とはどのようなものか。ここで斷っておきたいのが、陳淳の思想といっても、彼の意圖は朱熹思想の祖述であり、陳淳の考える朱熹の學問であつたこと。また、本論はその全貌ではなく、いくつかの特徴的な點に絞って論じるので、その他の部分については先行研究に當たらなければならない。

まずは、「尊徳性」（徳性を尊ぶ）と「道問學」（問學に<sup>よ</sup>道る）に關して。「尊徳性」とは生まれながらに天から賦與された正理（性）を恭しく保持すること、また「道問學」とは格物致知、つまり客觀的に事物の理を窮めることであり、具體的には讀書による修行を意味する（『中庸章句』第二十七章）。このふたつの修行はどちらが缺けても正しい方法ではないが、比重で言えば、「道問學」により重點が置かれる。<sup>(13)</sup> つまり、「格物窮理」という着實な修行を一步一步積み重ねる「下學」の工夫を學問の本領とする。<sup>(14)</sup> また、「致知」と「力行」については、「知」と「行」の連續を前提として、順序では先に「致知」し、その後で「力行」があるとする。「本當によく「知」れば、本當によく「行」うことが出来るのであり、「行」に缺陷があるのは、「行」の罪ではなく、皆「知」が徹底的でないからである」（『北溪全集』第四門卷一四「答陳伯濤一」）という。客觀的な事物理の探求と實踐は兩者缺くことは出来ない。しかし、實際的行動は「致知」によってしっかりと學問的

裏付けがあつてこそ、徹底的にすることが可能である。そのために「致知」が先行しより力點が置かれる。このように陳淳の思想的特徴とは、「尊徳性」よりは「道問學」を、「力行」よりは「致知」を重視し、讀書を通した事理の徹底的究明こそが學問の最重要項目であると見なす立場である。そして、朱子學の基本用語を類別させて懇切詳細に解説した『北溪字義』こそ、彼の「道問學」「致知」強調の結晶として世に知られているのである。<sup>(15)</sup>もうひとつ附け加えなければならぬのが、陸九淵の學問に對する激しい敵視と排斥である。陳淳は朱熹亡き後、朱子學顯彰と同時に陸學批判に全力を注ぐこととなる。「道問學」「致知」、そして「陸學批判」。さしあたってはこの點を陳淳の學問の特徴として確認しておく。

このような陳淳の思想と曾點の關係を調べてみようというのが、本章の目論見である。豫備的情報として、陳淳の活動時期を少し整理しておきたい。まず、彼の事蹟がはつきりし始めるのは、朱熹に直接面會してからである。朱熹に師事した時期については、田中謙二氏が詳細に明らかにしている。第一回は紹熙元（一一九〇）年一月一八日から翌二（一一九一）年五月二日まで、二回目が慶元五（一一九一）年一月中旬から翌六（一二〇〇）年一月五日まで、前後二回に分けられる。さらに分けて、①第一回目の師事期、②師事後歸省、郷里で塾の教師をしつつ、諸學者と書簡を通じた交際の時期、③第二回目の師事期、④朱熹の死後、郷里での講學に勵みつゝ、朱子學派の先鋒として陸學を批判した晩年、というように四區分して理解するのが穩當であらう。<sup>(16)</sup>

陳淳が曾點をめぐる議論に關心を示し始めるのは、②の時期にあたるが、陳淳にとってより重要となるのは、③の時の朱熹からの訓戒であるので、①②の時期については割愛し、③を第一節、④を第二節として論をすすめる。

## 第一節 朱熹の下學の教えと曾點

慶元五（一一九一）年一月中旬、折しも僞學の禁の眞只中、陳淳は岳父李唐咨と共に朱熹のいる考亭に到着。朱熹自身も相當に老衰し、足腰もかなり弱っていたが、精神と聲の張りだけは以前と變わらず、陳淳への期待の念を込めてか、

一回目の問答より、今回の教えは相當嚴しいものであった。陳淳自身の回想によれば、この度の訓戒の要點は、着實なる「致知」「力行」の教え、すなわち「下學」の二字に盡きる。「顔子の『博約』を求めて、いそいで顔子の『卓爾』を求めてはいけない。曾子の『貫』たる所以を求めて、いそいで曾子の『一』たる所以を求めてはいけない」とは、その象徴的な内容であった。<sup>(18)</sup>

それでは、その陳淳への教えとは具體的に如何なるものであつて、曾點の問題とどのように關係しているのだろうか。

顔子の「博約」「卓爾」というのは『論語』子罕篇に、曾子の「貫」「一」というのは『論語』里仁篇にある有名なエピソードであり、つまり、それを踏まえた朱熹の意圖は、この世界に存在する多くの事象とそれを続べ貫く天理との關係において、あらかじめ天下を貫く天理を念頭において個々の事象に取り掛かるのではなく、天理は想定せずに目の前のあらゆる事に取り組んでいかねばならない、ということである。<sup>(19)</sup> 孔子が曾子に教えた「一貫」の教え（子曰、參乎、吾道一以貫之哉）を朱熹は錢とそれを通す紐に例えて説明する。「一」とは錢を通す一本の紐であり、「貫」かれているのが多くの錢。たくさん錢を積み上げてこそ、一本の紐で串刺しに出来るのであり、これこそが「一貫」というものである。<sup>(20)</sup> 曾子は日ごろより事事物物に即して多くの道理を會得できていた。つまり、多くの錢を積み上げていたが、孔子はそれを貫く「一」なる道理に曾子が氣づいていないのではと心配し、彼に教えた。曾子にはもともと孔子に「一」なる道理を教えられる前に蓄積があつたからこそ、その教えを受け止めることができたのであると。「曾子の『貫』たる所以を求めて、いそいで曾子の『一』たる所以を求めてはいけない」とは、この教えをいうのであるが、當時の陳淳の學問はその正反對であつたと朱熹には思われた。「修行をした後、天理を見ることができるといふのは問題有りません。ただまだ修行をする前に、先に天理をもとめ見ようとしてはいけないのですか」（『朱子語類』卷一一七、第四六條）という陳淳の質問に、「貫」よりは「一」をまず捉えたいという思いが明確に吐露されている。この他にも、「下學」中に「上達」を期待したり、個々の理を窮めた後、本當に「理一」が將來されるのかについて朱熹に疑問を投げかけている。「萬殊」に取りかかるよりは、常



に「理一」をさまざま掴み取ろうとする陳淳に對して、朱熹はそのたびごとに、「下學」においては、「總會の處」「天理」、つまり「理一」といった高遠な境地は豫期してはならないと答える。曾子は、はじめから渾然一體としたものを把握しようとしていたのではなく、ただひたすら事事物物について「下學」してから、孔子に「一以て之を貫く」ことを教諭されたのであると。とにかく、陳淳に「君は根原のところから言っているのだが、先に天理がその目前にあるのを見てから、ようやく實行しようとするが、これはまさに君の缺點だ」(『朱子語類』卷一一七、第四六條)とか、「いま君はたんに一本の線上で天理を覗き見て、それでもう天理はこんなものだ」と云い、これで萬事に通じてやろうと思っている。しかし、いったいどうやってそんなことができるんだ」(『朱子語類』卷一一七、第五二條)など、あらかじめ「理一」なるものを理解してから、萬理に取り掛かろうとする陳淳の缺點を批判する。そして、この缺點と密接に繋がったところに曾點の問題があったのである。

「曾子父子の學問は正反對であつて、曾子は下からやっていたが、曾點は上からわかったのだ」(『朱子語類』卷一一七、第四六條)。曾子は着實な「下學」の工夫をしたが、父の曾點はまったくそのような修行をしたこともないのに、生まれながらの天資によつて「一」なるものが分かつてしまった人物である、と朱熹は言う(『朱子語類』卷四〇、第四一條)。そのような曾點を學ぶことは、三浦氏がいわれたように「下學」の工夫を飛び越えた、悟りそのものの重視」となるであろう。「萬理とはただ一理であるが、學ぶ者はしばらく萬理中の様々な局面にすべて取り組んで、あらゆる方面から總合して、ようやくおのずとこの一理を會得することができるのだ。この萬理に取り組んでいかないと、ひたすらあの一理に取り組んで、『點に與す』や顏子の樂しみをいうとはどういうことだ」(『朱子語類』卷一一七、第四三條)とは、まさにそのことを言い表している。

「一以て之を貫く」の「一」ばかりを求める者は好んで曾點を論じる。それは、陳淳のみにあてはまるのではなく、②の時期陳淳と曾點をめぐる論争した寥徳明にしても同様の傾向がみられた。<sup>(21)</sup>陳淳自身は「下學」の工夫を輕視している

とは思っていなかったし、むしろ「下學」の重要性は、嚴世文、寥德明に對する批判の中ですでに強調していた。<sup>(22)</sup>しかし、朱熹にしてみれば、「二」なる天理を希求してやまない學問態度こそ、「下學」をなおざりにする原因であって、陳淳も嚴、寥と同じ缺點があるようにしか見えなかったのである。

そして、陳淳にとって、この度の教えを最も印象的にさせたのは、その陳淳の缺點こそ、朱熹が最も忌む論敵である陸象山の缺點と同じである、という指摘であった。

最近陸九淵の弟子が數篇の詩をよこしてきたが、ただ顏淵と曾點のすこしの事を重ね重ねいつているだけで、その他の詩書禮樂といったものは全く言わない。君（陳淳）の下學も、ただ鋭いものだけを選んで言い、にぶいものはみな捨ててしまっている。（『朱子語類』卷一一七、第五一條）

錢と紐との例えでいえば、まさに一本の紐を探し求めているだけだ、ということ（『朱子語類』卷一一七、第五二條）、そして必要なものだけを選び取って、つまり曾點だけを好んで議論するということ（『朱子語類』卷一一七、第四三、四四條）、陸學の者とそういう共通點を持つと注意された。陳淳晩年の陸學批判の鋭さから考えれば、陳淳の考えが陸門の者と同じだという指摘は、非常に興味深い。この時の朱熹の激しい訓戒は陳淳に決定的な影響を与え、彼の晩年の方向性を決定した。その方向性とは、頑ななまでの「下學」の重視と、陸學批判である。

## 第二節 陳淳の陸學批判と曾點

慶元六（一二〇〇）年正月五日、陳淳は冬に再會することを約束して、歸郷。しかし、不幸にもその九二日後に朱熹はこの世を去る。世間では、偽學の禁も未だ解かれず、陳淳は郷里にて亡き師の説をひたすら守り、學問研鑽の日々を送ることとなる。ところが、開禧二（一二〇六）年、いわゆる開禧用兵の失敗が原因で、韓侂胄は殺害され、偽學の禁も解除、ようやく道學士人にも仕官の望みが出てきた。そこで、陳淳も再び科舉に挑戦し、嘉定元（一二〇八）年、同四（一二一

一)年、同一〇(二二七)年に上京する。そして、その嘉定一〇年、臨安からの歸途、嚴州の知事鄭之悌の要請により、はからずも二ヶ月間嚴州に留まり、郡學で講義をおこなうこととなる。この講義の内容が「嚴陵講義」(内容は「道學體統」「師友淵源」「用功節目」「讀書次序」に分けられている)として彼の文集に收録されている(『北溪全集』第一門卷二)。この講義の目的は、當地を蹂躪する陸學を排斥することにあつた。陳淳は浙東のこの地でありにも陸學の勢力が強いという状況を目の当たりにし、陸學批判を烈しくしていく。陳淳が批判する陸學というのは、楊簡(一一四一―一二三六、字は敬仲、慈湖先生)、袁燮(一一四四―一二三四、字は和叔、絜齋先生)、舒璘(一一三六―一一九九、字は元盾、廣平先生)、沈煥(一一三一―一一九二、字は叔晦、定川先生)の明州四先生。彼らは陸九淵の高弟であり、慶元府を中心に活躍し、それによつて陸學は江西よりも浙東に急速に廣がることとなる。陳淳はすでに臨安にいる時から、浙東で陸學が盛んであることを耳にしていた。官僚としての地位が高いこともあつて、特に楊簡、袁燮が陸學を大いに廣めていたのである。他にも趙彥肅(字は子欽)、詹阜民(字は子南)が、そして陳淳が訪問した頃には、喻仲可、顧平甫という人物が陸學を繼承していた。實際に當地に行ってみると、嚴陵の土地は山間であり、土風は卑しく、全く義理の學に向かう者がおらず、たとえいたとしても、たちまち陸學の圈檻に陥るといふ有様であつたといふ<sup>(23)</sup>。

その學問は、大抵全く禪家の主旨を利用し、人に終日黙坐することで、本心を求め、その上讀書窮理させない、というものです。その心を治める方法も、またかえつて人心を見聞違えて、道心の妙と見做し、孔孟と宗旨を異にし、周程に手向かつております。普段はずいぶん苦行もしておりますが、それでもなお、道學の名で自ら標榜もしています。この地方の時の官僚は、多く陸學を重んじ、とりわけて一人も看破する者もいません。私が郡學に來てからというのも、彼ら全員來訪し、議論しましたが合わずに、とうとうお互い身を遠ざける、という始末です。(『北溪全集』第四門

卷一一「與李公晦一」

陳淳の觀察した當地の陸學の狀況はこのようなものであつた。この文章は李方子に宛てた書簡の一部であるが、李方子も

朱熹の弟子にあたる人物で、もとより高評價の言葉が聞かれるとは豫想されないが、如何に陳淳が陸學を異端視していたのが知れよう。彼等と議論しても全く合わないと思いてみせるが、朱熹と陸九淵の論争から鑑みても、話せば話すほど、共感するどころか、溝が深まるばかりだったのだろう。ここで最も問題となるのが、「讀書窮理」しないという点である。すなわち、陸學の學問方法にはただ「尊徳性」があるだけで、「道問學」の工夫が無いという点こそが、陸學の異端たる所以なのである（『北溪全集』第四門卷一四「答陳伯澡六」）。なかには讀書する者もいたようであるが、『語孟精義』を讀んでも、朱熹の『集注』は讀まず、『中庸集解』を讀んでも、朱熹の『章句』『或問』は讀まず、『河南遺書』を讀んでも、『近思錄』は讀まず、『周子通書』を讀んでも、『太極圖』は讀まない。『通書』はただ白本だけを讀んで、朱熹が解説をつけた本は讀まないという。<sup>(24)</sup>つまりは、周敦頤や二程のものは讀むが朱熹のものは讀まない、ということである。ちなみに、『語孟精義』は朱熹の手になるものだが、内容は道學の先達者の解釋を集めたものであるので、讀まれたであろうか。また特に、朱熹學團内で聖學入徳の門として最も重んじられた『大學章句』がこの地には存在せず、たとえあったとしても、決定版ではなく、舊版であったことは最も忌むべきことであった。<sup>(25)</sup>浙東における朱陸の勢力圖がどのようなものであるのか、そして、陸學派の朱學への對抗心を、陳淳はここではつきりと思ひ知らされることとなる。このような状況の下、陳淳は朱子學の唱導に餘生の全てをつぎ込むこととなるのである。

この旅において、陳淳は陸學の脅威を感じただけではなかった。彼は嚴陵からの歸途、福建の甫田縣にたちより、同門の陳光祖に招聘されて、しばらくその書院で過ごす。そこで、陳光祖の息子、陳沂（字は伯澡）と出會い、陳淳からすれば、なかなか得がたき人材を得たとの思ひがあった。陳沂はこの後、陳淳の門に入り高弟として世に知られることとなるが、この時の「將來必ず大いに望むべきものあり」という陳淳の期待のかけようは、嚴陵での陸學に對する評價とおもしろいように好對照をなしている。<sup>(26)</sup>陳淳の文集には、この陳沂に宛てた書簡が二一通もあり、彼以外の人に宛てた書簡は概ね數通しかないのに比べて相當多い。書簡以外にも、問答のための問目など、陳沂關係のものは相當残っている。

それでは、陳沂に對して朱子學の何を教えたのだろうか。それは主に「用功節目」と「讀書次序」、つまり學問には細目があり、讀書には順序段階があるということ。その教えは、陳沂に對するほとんどの書簡において何度も述べられるし、何よりも先の「嚴陵講義」の内容と重なり合う。さらに具體的に言えば、「致知」「力行」は連續しているが、工夫の順としては「致知」が先になされるべきであるという「格物致知」、そして「下學」の工夫の重視である。<sup>(27)</sup>それは、「一超直入」という禪的頓悟への對抗であるが、陳淳は陸學も禪と同じであると考えているので、禪のみならず陸學を意識していることは明らかである。次に、讀書の順序で言えば、『小學』『大學』『論語』『孟子』『中庸』、そして四書に通じて後、「天下の書を読み、天下の事を論じ」<sup>(28)</sup>ることができる。特に四書は「後學求道の要津」たる朱熹の注釋を基準として讀まねばならないのである。

「下學」「格物致知」「道問學」の工夫の重要性、讀書における四書の順、そして朱熹の注釋を「一定の準」とし、一字一句丹念に讀むことは、<sup>(29)</sup>當然朱熹が生前から強く主張してきたことであり、また朱子學の學問方法とはこのようなものであると理解している我々にとって、陳沂宛書簡にあるような記事内容は全く新味が無い。しかし、このような當然に思えることを、陳淳はひたすら陳沂に繰り返して説いている。それは、陳淳がこの點を陸學との對抗上、是非とも強調せねばならないと考えたからであり、つまりは浙東を中心として確固として存在する異端陸學から自分たち朱子學を分かち、なによりものメルクマールであると位置づけたからである。

このように、「下學」「致知」「道問學」という言葉は、陸學との緊張的對立の中で、朱子學の特徴としてよりイメージされることとなる。これらの言葉は、「上達」「力行」「尊徳性」という對を持ち、相互補完の關係をなし、本來は朱熹も陸九淵もどちらかに偏ることを嫌がった。しかし、朱熹、陸九淵在世中すでにお互いを比較することで、ある程度の片寄り意識せざるを得なかった。それが、彼らの次世代、特に陳淳の陸學批判の中で過激に先鋭化する。<sup>(30)</sup>彼の傳道の熱意でも言いえるような、頑なにして排他的な朱子學の護持が、結果的に師說を偏向させてしまった事實は否めない。<sup>(31)</sup>また、

『四書章句集注』もこのような中で、朱熹の注釋を讀まない陸學に對抗し、陳淳門下においてより聖化、つまり「經典化」が促進される。讀書しない陸學を批判することで、より讀書を學問の根幹とした彼らにとって、『四書章句集注』の無い所に朱子學は存在しないのである。本章のはじめに見た、一般的に論じられる陳淳の思想とは、實はこのような文脈の中で生まれた言説をもって説明されるのである。

では、ここで今一度曾點の問題を思い出さねばならない。この頃、陳淳の中で曾點の問題はどのような位置づけがなされていたのか。朱熹に曾點ばかりを問題にするなど諭されたからであろう、この時期の陳淳は曾點に關して饒舌ではなく、その慎重な態度を讀み取ることができる。<sup>(32)</sup>ここで非常に興味深いのが、先述の陳淳の高弟陳沂についてである。彼の名はもともと曾點に懂れて名付けられたものらしい。陳沂の沂は「浴沂」の沂である。ところが、陳沂はやがて曾點の誤り（點之病）を知って、曾子の學に乗り換え、曾子を象徴する「貫」を以て書室の名としたという。そして陳淳がその學問態度を嘉して「貫齋記」というものを書いた。そこでは、陳淳の嘗てのような曾點への熱っぽさは消え去り、<sup>(33)</sup>それに代わって曾子の學問が「下學而上達」という「聖門の教え」を體現した存在として顯彰されている。「曾子下學の功」こそが、學問者の習うべき學問であるのに對して、「下學」を顧みない「狂士」曾點は、もはや曾子とは同日にして語るべからざるものであつて、學問者にとつてもはや、學問の對象にならない存在である、と云うところにまで貶められる。<sup>(34)</sup>「下學」の工夫を強調した朱熹の教えを頑なに守ろうとする陳淳の姿勢が同時に、曾點の評價を低下させたのである。また、陳沂の曾點から曾子へという追慕對象の變化も、當然陳淳が「下學」、「格物致知」の重要性を繰り返し力説したからに他ならない。朱熹が陳淳に「下學」の重要さを諭すことで、陳淳の曾點に對する評價が低下し、そしてそれがまた陳淳から陳沂へと伝えられたのである。つまり、陳淳は朱熹からの「下學」の教えを守るといふ傳道の熱意をともないつつ、陸學との對立の中で「道問學」「致知」「下學の功」を聖門たる朱子學のイメージとしてより固定化させたのと同様に、「曾點」「曾子」という正反對の特徴を持つ父子においても、「下學の功」と結び付いた「曾子の學」を朱子學に繋がる「聖門の教え」

であると顯彰し、それに反して「曾點の學」を誤ったものとして切り捨ててしまったのである。陳淳晩年における曾點評價の低さも、彼の朱子學顯彰と陸學批判にともなう師説の偏向のひとつとして理解することができる。<sup>(35)</sup>

さて、以上の論が正しいとするならば、次に我々は朱熹の曾點理解を見直す必要がある。ここまで論じてきた限り、小路口氏が論じられた朱熹の曾點觀——曾子の學が聖學であり、それと正反對な曾點の學は異端——は陳淳の「貫齋記」において典型的に見ることができる。つまり、陳淳の理解する朱熹の曾點觀が偏向であるならば、小路口氏の理解する朱熹の曾點觀もある種の偏向ではないか、という豫想が成り立つからである。

## 第二章 朱熹の曾點理解——「狂」と「狂妄」を中心に——

本章では朱熹の曾點觀を再検討するにあたって、小路口氏の「狂」と「狂妄」理解について問い直すところから始めたい。

私は、以前、次のように言ったことがある。曾皙は、學ぶことができない。彼は偶然そんなふうに分かったのだ。

……、今の人が彼を學ぼうとしたなら、たちまち「狂妄<sup>おかしく</sup>」なってしまう。(『朱子語類』卷四〇、第三四條、小路口氏譯)

小路口氏は右の朱熹の發言について、「狂」は「一方的に排除の言説として、否定的に働いている」と論じられ、「狂」と「狂妄」を同一の意味で用いられている。しかし、曾點が「狂」であるというのは『孟子』にあり、また「狂妄」というのも「猖狂妄行」という言葉と繋がりを持ち、『莊子』山本篇を典故とする。朱熹が「狂妄」や「猖狂妄行」と言うときには『莊子』が念頭にあったと思われる。詳細な検討は後にゆずるとして、結論から言ってしまうと、朱熹はこの「狂」と「狂妄」をはっきり使い分けて發言している。その證左のひとつとして、朱熹は『孟子精義』に「狂なる者は、猖狂妄行の謂に非ざるなり」(『孟子精義』卷一四)という、呂希哲(字は原明)の解説を引用している。『孟子』にある「狂」と『莊子』の「猖狂妄行」とは別の意味だというのである。この分別を朱熹は繼承している。

まず「狂」とは、『孟子集注』卷一四「盡心章句下」に、「中道」の者はなかなか得られないので、その次に「狂」、その次に「獵」を求め、最も憎むべきものとして「郷原」なる者が位置づけられている。「狂」なる者とは、志や口が大きくて、言葉は實行を顧みず、實行は言葉を顧みない、そしていつも「古の人、古の人」と言って、己の道を行き、人にも親しまれない、そういう者である。『論語集注』卷三「公治長第五」では、「歸らんか、歸らんか」と孔子が言ったのも、世に用いられないことを知った孔子が、魯に歸り後學を教育し、後世に傳道しようとしたが、中行の者は得られないので、その次の者、つまり「狂」なる者を思った。ただ、中庸からははずれ、正を失い、或は異端に陥ってしまわないかと恐れただけであって、そのために歸って教育しようとした、という。このように、朱熹の『集注』によれば、「狂」そのものには、「おかしい」者という意味は全く無いし、異端でもないことが分かる。

それでは、つぎに「狂妄」について考察したいが、行論の都合上、まずは朱熹の「灑落」「從容」に對する考え方の分析から論を進める。「從容」は「ゆつたり」、「灑落」は「さっぱり」とした闊達自在な心の様態をあらわす。朱熹が「曾點の氣象とは、從容灑落だ」(『朱子語類』卷四〇、第四四條)というように、曾點を形容する言葉であり、道學において、ゆるがせにできないタムであることはすでに述べた。また、その「曾點の氣象」は聖人堯舜と同じである、と言い切っている程子の言葉(「はじめに」参照)を『論語集注』に引用している。聖人と同じくするというのであるなら、當然議論追及されてしかるべきである。ところが、曾點を議論することを嫌ったことに加えて、そもそもこの「從容」「灑落」について議論することですら、朱熹は慎重である。例えば、ある弟子が「從容」という言葉の「從」と「容」の字義について質問した。しかし、それに對して朱熹は、そんなことを問題にせず、ただ言葉の意味にのみ取りくめ、と全く次元の違うところから返答する。つまり、「從容」という言葉を本當に理解するというのは、その字義をあれこれ穿鑿分析することによって知ることではない。その字義を頭で理解したところで、自分自身が「從容」とならなければ、本當に分かったことにはならないのである。それは、「書物には考究すべきことと、必ずしも言語で突き詰める必要のないものがある。



例えば、「主一」というのは、必ずきつとこういうものだとか決まってい、議論する必要のないものだ。」「〔朱子語類〕卷一一六、第五條」というのもまた同様である。

このように、朱熹は議論する必要のないものまでも議論分析によって理解しようとする態度を批判する。<sup>(37)</sup> 議論が議論を呼び、結局は本来の意味を見失った空論に陥ることを恐れたのである。<sup>(38)</sup> このような考え方は、曾點理解に關しても當てはまる。「きみは曾點をすぐそこにいる人だと思つて考へてはいけない。たとへ上手に説明できても、ためにはならない。必ず自分自身が曾點になつてこそ、曾點の心が分かるというものだ。」「〔朱子語類〕卷四〇、第二四條」、「曾點は道を見て疑いなく、心は物事に累わされず、その胸中は從容として、言語では形容できないものがある。」「〔朱子文集〕卷四三「答陳明仲」第二四書、というように、曾點とは議論によつて分析的に理解できる存在ではなく、その「從容」とした胸中は曾點にならないと分らない。たとへ曾點の「從容」とした胸中に憧れて、曾點とはどういう存在なのかと分析を續けても、結局は「從容」とした胸中には到達できないのである。また、「灑落」の境地に到達することについても、「通透灑落たることをどうして強いて無理やりに獲得することができよう。すこしでもそうさせようとする心が働けば、生涯作意助長して、己を欺き、人を欺き、永遠に灑落の境地に到達することはできない。」「〔朱子文集〕卷五三、「答胡季隨」第一三書」という。「灑落」といった境地には、意識的に無理強いして到り得るものではない。「灑落」たることを目標とはすべきではあるが、逆説的にそれに對して意識的であればあるほど、目標にはたどり着けない。では、如何にすれば到達できるのか。それは、「下學」の工夫を積み重ねていくしかない。<sup>(39)</sup> そして、その「下學」に取り組んでいる時は、「上達」を豫期してはならず、ただひたすら個々の理を窮め、それを積み重ねていかなければならないのである。<sup>(40)</sup> そして、「まだ從容でなくても、熟した後には自然と從容となるものだ」(『朱子語類』卷一一七、第五〇條)と、「熟」した後によりやく「從容」たりえる。では、「熟」すとはどういうことか。それこそ、「上達」の境地にはかならない。

道理がすべて自分自身にある時が、上達だ。たとえば習字についていえば、習い始めの時が下學で、熟するに及んで、

一點一畫のすべてがきまり（法度）にびつたりと合うというのが、上達だ。（『朱子語類』卷四四、第九五條）

「下學」とはまさに習字の練習のようなもので、「上達」とは「一點一畫のすべてがきまり」に合致した、つまり道理を完全に體得した状態。「下學」という練習の段階では、それが練習であるが故に常に私意を働かせなければならないが、その努力の果てには思慮を働かせずとも書きえる境地に達する。<sup>(41)</sup>その私意思慮なき状態こそが「上達」である。まさに「誠は勉めずして中り、思わずして得、従容として道に中る、聖人なり」（『中庸章句』第二〇章）の境地である。毎日毎日「勉め」「思う」「下學」の工夫を積み重ねてこそ、「勉めず」「思わず」「従容」とした「熟」の境地に至ることができるのである。

そして、曾點は聖人ではないが、その「従容」として、「私意」なき者なのである。（曾點は）はじめからどうして作爲があつたであろうか。作爲があれば、上手くないかない。このところに何の私意があらう。」（『朱子語類』卷四〇、第三六條、「曾點は私意作爲がないようにしようと言って、私意がないのではない。」（『朱子語類』卷四三、第三七條）。曾點は些かの私意もない存在であつて、しかも私意を無くそうとして、私意がないのではない。私意の無い曾點を、曾點になろうとする私意作爲による議論分析をもつて捉えることはできない。まさに、「自分自身が曾點になつてこそ、曾點の心が分かる」というものなのである。

以上、曾點の「従容」「灑落」とした胸中を獲得しようとすることに關する朱熹の考え方を見てきた。この文脈において、その曾點を學べば陥るといわれた「狂妄」であるという言葉について考察してみよう。小路口氏は「狂妄了」を「おかしくなる」と訓讀される。普通の意味からすれば異論はないが、先述したように『莊子』に典故があり、もつと學問的な意味が付されていると思われる。<sup>(42)</sup>

今の人には一種の杜撰な學問があつて、みな脱空狂妄で、何の役にも立たない。……『禮に非ざれば視るなかれ、禮に非ざれば聽くなかれ、禮に非ざれば言うなかれ、禮に非ざれば動くなかれ』（『論語』顔淵篇）ということをただひ

たすら説いているだけである。いざ考えて行動するところに来ると、却って禮にはずれている、こういうのはみな妄論である。（『朱子語類』卷五八、第一九條）

禮について盛んに議論するのに、實際に行動してみれば、禮に外れている。このような空論を「脱空狂妄」であると言っている。つまり、朱熹が「狂妄」を言うとき、實態から遊離した空理空論に陥っている状態を指しているのである。<sup>43)</sup>

以上を踏まえれば、曾點を學ぼうとして「狂妄」になるというのは、曾點をそのまま對象化して、いろいろ曾點を分析議論し、そしてその結果自己を曾點の樂しみの境地に昇華させようとしても、そもそも曾點とは分析議論することによって獲得できるような存在ではないので、結局は曾點にもなることは出来ず、ただただ空理空論をひたすら積み重ね、ついには「狂妄」になるだけだ、ということになる。そして、朱熹にとって「狂妄」に陥っている者こそ陸學の徒に他ならない。<sup>44)</sup>さらに

吳仁父が陸學に言及した。先生が言われた「まるきり禪だ。始めのうちは我が儒學によって蓋をしていたが、いまやもうなりふりかまわず云いたい放題だ。かれら（陸學）は自分では理に分かった所があると知っているが、實踐の段になると、ただもう私意に任せて行動して、言っていることとすることが裏腹だ。（『朱子語類』卷一二四、第四二條）

「狂」なる曾點が私意作爲無しとされたのに對して、「狂妄」なる陸學は、私意ばかりだという。無爲に理に合致する者を私意が無い者というなら、全く理に合わない空論を弄ぶ者は、言うこと、なすこと、すべてが私意である。ここには、朱子學に特徴的な、天理でなければ私欲であると同様、無私でなければ私意という根本的な認識が横たわっている。私意無き曾點にあこがれて、むやみに曾點を追い求めれば、「狂妄」となる、ということであったが、その「狂妄」なる者は、皮肉にも目指すものとは正反對に、すべてが私意作爲の塊のような者なのである。

最後に以上の内容を少しまとめておくと、小路口氏は「狂妄」「狂」を「おかしくなる」という意味でとらえ、陸九淵の學問を指しているとのことであった。しかし、「狂妄」と「狂」とは、同義ではない。簡略化すれば、「狂≡私意無し≡

曾點」に對して、「狂妄」私意作爲「陸學」となる。

では、朱熹は曾點に「狂」のレッテルを貼つて、一方的に排除したと理解することは妥當かどうか。「學者は必ず常に三子の事業が有つて、また曾點の胸の内があつてこそ偏らない」(『朱子語類』卷四〇、第三〇條)。つまり、三子の具體的な事業、曾點の氣象の兩方が必要になる。例えば、嘗ての陳淳のように、高遠なる天理をひたすら把握しようと努める者には、曾點という存在はさらに抽象的な議論を盛んにさせ、一向に地道な修行にとりかからない缺點を助長するので、朱熹は嚴しく叱つてみせる。しかし、一方には道を追求せず、功利の學ばかりに走るものがある。そのようなものには、曾點の無欲で「從容」とした氣象は見習うべきものとして位置づけられるのである。また、「人は氣力が大きくて、剛健でしっかりと立っている人であつて、はじめて物事に取り組んで成就することが出来る。……だから、孔子は歎いて『中行を得て之に與せずんば、必ずや狂狷か』といったのだ。人は必ず些か狂狷の氣概があつてこそ、望みがある」(『朱子語類』卷四三、第五三條)とか、「彼の狂の缺點は理解しやすいが、しかし彼の狂の良い所は如何なるものなのかということも見ないといけない」(『朱子語類』卷四〇、第一二條)という發言も見逃すわけにはいかない。そもそも、朱熹思想の結晶である『集注』において、孔子が曾點に與した理由について、それを積極的な方向で説明しようとしているのは、この「狂」の利點をもきちんと理解すべきだという朱熹の態度を表したものと見えよう。<sup>(45)</sup>「孔門ではただ顔子、曾子、漆雕開、曾點のみこの道理がはつきり分かった」(『朱子語類』卷一一七、第四六條)、という朱熹の口ぶりには、「異端」として排斥するというより、しっかりと儒學の枠内に曾點を位置づけようとする意圖が感じられるのである。

これで、朱熹の曾點觀は「一方的に排除」しているだけではないことが理解されようが、小路口氏が曾點に關する朱熹の否定的な發言だけを強調せざるを得ない理由は、議論を朱陸の對立の文脈に收斂させて理解するからである。曾點を排除するのが朱熹で、評價するのが陸學であるという、二項對立で論じるのは、小路口氏が始めてではない。すでに明代の陳建『學部通辯』の中に朱熹と陸象山の意見が分かれる論點の一つとして、この問題が擧げられている(前編卷中)。

『學部通辯』とは、王陽明が『朱子晚年定論』を著して、朱陸早異晚同論を唱えたのをきっかけに、それに反駁し早同晚異論を主張したものである。内容は強烈な陸王排斥の主旨で貫かれている。錢穆の研究も同様に朱陸の對立點をまとめた一部として、曾點の問題を取り上げているが、これは『學部通辯』を受けたものであろう。このように、朱熹は曾點を評價したのか排斥したのかという問いに、白黒を截然と分けた形で答えを下せるのは、朱陸を對立させた場面においてのみ、もしくは對立面を強調しようとする意圖がはじめからある時である。朱熹思想を朱陸の比較の中で理解することは確かに思想史研究において重要ではある。しかし、その面だけで理解することは、朱熹の思惟世界を單純化させ、そして歪ませてしまう。朱熹の曾點觀をそこだけで理解することも當然一面的だといわざるを得ない。<sup>(46)</sup>陳淳が自己の學問の特徴を「下學の功」に絞り込んでいき、「道問學」に偏向していったのも、陸學批判がその傾向を助長したのであった。やはり同様に曾點の評價が極端に落されたのも、彼の陸學批判の中で生じた思想の偏向のひとつであったと理解できる。曾點に對する朱熹の考えは、もつと複雑であり微妙な部分を多く含んでいたのである。

### 第三章 南宋における「内聖」「外王」思想と曾點への憧れ

ところで、率直な疑問としてなぜ曾點に憧れるのか、ということが思い浮かぶ。本章ではこの問題について取り組んでみたい。容易に下せるその答えのひとつは、宋代士大夫に普遍的に見られる山水の樂しみ、つまり「隱」に對する憧れが、密接に關係している、ということである。例えば、陸九淵は彭世昌なる人物が購入した山間に象山書院を建てた経緯について、手紙で次のように朱熹に傳えている。ちなみに、この書簡は淳熙一五（一一八八）年、陸九淵五〇歳のときのものである。

以前、彭君がそこに一庵を結んで招いてくれましたので、わたくしもその側に精舍を建てました。春にひとりの甥と二人の息子を引きつれてそこで書を讀んだ折、また景色のよい所を見つめましたので、そこに方丈を作って住まい居

ります。前にはたたわなる閭の奇峯が手に取るように連なり、後にはふた筋の溪流が遠く彭蠡の湖へと流れ去っております。學生たちもぼつぼつこの附近に庵を結び、たがいに講習に勵むようになりました。この理はそのため日々明らかとなり、雨乞いの舞臺で風に吹かれ、詠いながら歸った千年前の君子と樂しみを共有しております（舞雩詠歸、千載同樂）。（『象山文集』卷二「與朱元晦」、三浦國雄氏譯<sup>(47)</sup>）

道學の講學活動と書院、そして山林の景勝地。この三點は切り離せない。この書簡は、美しい山水の地に書院が建ち、さらに師を慕って多くの學生が集まり、道學の學問が語られた現場の形成を傳えている。曾點の「舞雩詠歸」の樂しみこそ、その場を形容するにふさわしい言葉であつたのである。象山の「玉淵や臥龍と比べても甲乙つけがたい」ともいう、そこは朱熹がかつて遊んだ廬山の景勝地<sup>(48)</sup>。廬山には朱熹が再建した白鹿洞書院があつた。白鹿洞書院は、宋初には四大書院の一つとして榮えていたが、朱熹が南康軍の知事として訪れた時、すなわち淳熙六（一一七九）年にはすでに廢れ果てていた。それを文化事業の一環として再建（同年一〇月）、その後は朱熹の名と共に明清時代を通じて繁榮を續け、數次の書院志の編纂、増補重刻も行われた。その書院志によれば面白いことが分かる。例えば、いくつかの朱熹の手になる磨崖のひとつに「風雩」の二字があり、また「風雩亭」「光風霽月亭」なる建物もあつたらしい<sup>(49)</sup>。嚴密にはこの「風雩亭」は朱熹が弟子たちを前に講學した地に、後に弟子の李燔が山長に就任した時に建造し、傍らの石に「風雩」の二字を書いたとされる<sup>(50)</sup>。「光風霽月亭」はもともと書院の目の前の南山の頂にあつたのを、紹定五（一二三三）年に風雩石の北側に移轉させたとある。周敦頤を連想させる「光風霽月亭」と、曾點を連想させる「風雩石」の物理的距離が接近させられたというのは、示唆的で興味深い。また朱熹自筆「枕流」「流盃」のほかにも、「風泉雲壑」「隱處」など、山水、隱居を連想させる文字がならび、景勝地、書院、師を取り巻く道學の講學活動、というワンセットに「曾點」「風雩」というトピックスも盛り込まれていることを確認できる。今いちいち例を挙げることはできないが、おそらく、このような例は廣く一般的にみられた。つまり、宋代における曾點に對する親近感の高まりとでもいえるような一種の流行は、「隱」という山水世界

への憧れという士大夫の感情を基底としつつ、道學の講學の廣まりと、書院の建設ラッシュという社會的事態とが表裏一體となつているところに出來たといえよう。<sup>(51)</sup>

このような中であつて、「隱者」曾點への憧れの流行を批判的に語っているのが、黄震（字は東發）である。『黃氏日抄』で不快感を示しながら「四子言志」章について次のように論じる。「夫子は」世に用いられたら、如何にすべきかということについて試みに言わたのである。三子はみな治國の事を言っており、すべて問答としてただし。曾點は孔門の狂者である。世間に意を介さない者である。故に自然にその瀟灑の風情を言つたが、これは問答として正しくはない」（『黃氏日抄』卷二「讀論語」。以下黄震の發言の出典はすべて同じ）と。黄震は曾點が單なる「隱者」であることを強調する。そして、この流行の原因は例の程顥の「孔子が曾點に與したのは、恐らく聖人の志と同じ、すなわち堯舜の氣象だからである」という發言にあるとして、批判の矛先を程顥に向け、「この言葉はすこし形容にすぎる」という。また同じく、曾點の「浴沂詠歸の樂しみ」を孔子「老安少懷の志」（『論語』公治長）と等しくすることについても退ける。つまり、孔子が「老者はこれを安んじ、朋友はこれを信じ、少者はこれを懷けん」と志を語つたのは、廣く一般的な意味で述べているのに對して、「四子言志」章での孔子の質問は、具體的に出仕に關した特定の志をたずねているのであるから、その志を言つた曾點の答えがたとえ孔子の志に似ていたとしても、孔子の志と曾點の志を同列に論じることはできないのであると。また、これら程顥の説は『集注』にも引用されていることから、程顥に向けられた矛先は同時に朱熹にも向けられていることとなる。

このように、黄震は堯・舜・孔子という紛れもない聖人の境地から、曾點を突き放すことを主張する。では、なぜ孔子は曾點に與したのか。それは、孔子が「道を行ひ世を救う」ことを心とするのであるが、二、三人の弟子とひっそり寂しく學問を講明しているところに、にわかに曾點の言葉を聞き、「桴に乗りて海に浮かばん」（『論語』公治長）、「子、九夷に

居らんと欲す」(『論語』子罕)の言に合ったので、思わず喟然として嘆いてしまったにすぎない。しかも、その後の曾點の質問に對して、孔子は他の三子の利點も力説しているのだから、ただ曾點だけに與したと理解すること自體が誤まりである、という。そして、

後世は虚無を語り高談を好む風潮が勝り、夫子が嘆息した本旨を考えず、本章の記載の始末を詳らかにしないで、單に「點に與す」の數語を拾い取つて強調し、世事をなげやりにし、指差して道妙だといっている。

というように、黄震は曾點人氣の原因は「虚無を語り高談を好む風潮」にあると見た。曾點の人氣とは、當世の「世事をなげやり」にしている者が、孔子が與した意味を都合のいいように歪曲し、自己を正當化しているところに生じた現象である、と黄震は理解したのである。それは、また宋代の士大夫を指して所謂「清談」であるとか「西晉の風」があるとして廣く知られるところの南宋士大夫の實務的經世の輕視に對する批判と重なる<sup>(53)</sup>。まさに南宋末を代表する知識人であり、また實務官僚でもあつた黄震らしい分析といえよう。黄震のいう「世事をなげやりにする」(遺落世事)の出典が『晉書』「阮籍傳」にあることも、これとちょうど符合する。また、道學批判で有名な周密も、道學者は言行不一致(然夷考其所行、則言行不相顧)で、それは西晉の清談よりもひどく、他日必ずや「國家莫大の禍」となるであろう、と言つた老儒沈仲固の言葉を紹介し、それが現實となつたと言っている。その言行不一致だという部分が、「狂」を説く『孟子』の言葉であることは間違いない(『孟子』盡心章句下「何以謂之狂也、……夷考其行而不掩焉者也。……言不顧行、行不顧言」、實務を輕視する「士大夫」、「清談」、「狂(曾點)」が結びつくあたり、黄震の理解と一致している(もちろん、朱子學者黄震は道學全てを清談だといっているわけではなく、禪、もしくは禪に流れた道學士大夫を批判しており、道學を根本的に批判する周密とは同一視することはできない<sup>(55)</sup>)。ともかく、黄震は、實務輕視の士風が曾點を過剰に評價する理解・解釋を生む原因になっている、と考えたのである。

しかし、逆に曾點に憧れる者の考えに即して、曾點流行の理由を考えれば、それは單なる「世事をなげやり」にすると



いう消極的な「隱」の世界への憧憬だけが要因になっていたのではない。黄震による批判の槍玉に挙げられているのが、謝良佐（字は顯道、上蔡先生）である。<sup>(56)</sup> 謝良佐は次のように曾點についていっている。「夫子が彼に與したのは、ただその仕官を望まないことを樂しみとしていたからだけではない。曾點の學を推していけば、禹稷の事でも固より優爲にすることができ。ただその志がそこないだけである」（『論語精義』卷六上）と。では、「禹稷の事」を「優爲」にするとはいどういう意味なのか。謝良佐はまたいう、「帝王の功績は、聖人の餘事である。内聖の徳が有れば、必ず外王の事業が有る」（『論孟精義』卷一〇下）と。つまり、内聖の完成の結果として、すでに帝王としての事績は聖人の「餘事」にすぎず、曾點の學は帝王たる禹稷の事績でさえも、餘裕に爲すことが出来る、そういう可能性を持つという意味である。<sup>(57)</sup>

この謝良佐の説は大きな影響力を持っていたようで、現行のものには見られないが、朱熹の未定『集注』には謝説を踏まえて「其の氣象を視れば、堯舜の事業と雖も、固より優爲す」という一文が盛り込まれていた。<sup>(58)</sup> しかし、朱熹の主張は微妙に異なる。「三人の弟子の志すところはみんな實とはいえ、まだ一君・一國の小ささに局限されるのを免れず、それ以上進展しえないのに對し、曾點の悟つたものはといえ、これはもう大いなる根本であつて、これを推し擴げて實踐して行けば、不可能なものは何もないだろうし、その效用の大きさは、堯舜が天下を治めるほどのスケールでも可能だったのだ。その志す所が量り知れぬほど大きかったことをいうのである」<sup>(59)</sup>（『朱子語類』卷四〇、第四二條<sup>(60)</sup>）。しかし、曾點が本當に堯や舜のような帝王としての事績を擧げ得るのかどうかというのは、また別の話である。「もし、曾點がその志を實行に移せば、おそらくその言葉どおりには行かなかつただろう」（『朱子語類』卷四〇、第四二條<sup>(61)</sup>）、だから「狂」者なのだ云々と朱熹の論法が続く。謝良佐の發言は「曾點の氣象」と「堯舜の事業」とを直結させる響きをもつ。しかし朱熹の考えでは、「曾點の氣象」と「堯舜の事業」は短絡的に結びついている譯ではない。「その言志は、その居る所の位に即し、その履む所の常を適くにすぎず、天下の樂しみはこれ以上付け加えるものはない。これを用いて行えば、堯舜の事業もまたこれに他ならないのであつて、さらに作爲を有する必要はないのである」（『朱子文集』卷五一「答萬正淳」第三書）。つまり、

『中庸章句』(第四章)に言う所の「君子は其の位に素して行い、其の外を願わず」であり、現在の境遇に即して當に爲すべきを爲すところの樂しみの精神、そういうものに曾點の發言が適っており、堯舜が爲した事業もこの精神に則っている。そういう意味では堯舜と同じであるが、<sup>(62)</sup>「堯舜の事業」を爲しえるということではない。要は「曾點の志」と「堯舜の事業」との近接度が問題である。謝良佐の説では、曾點が聖人堯舜の境地に迫らんとしているが、朱熹の説では、「曾點の志」がそのままでは堯舜が爲した具體的事業に直接結びつかない。ただし、「堯舜の事業」という言葉で曾點の志を説明する以上、論理的繋がりを失つてはいないのであり、程顥の説を論駁してまで曾點を堯舜や孔子から切り離す黃震の説よりは、曾點の志に經世的意味を認めている、といえよう。

ところが、『集注』の當該箇所を讀んだ弟子はむしろ、謝良佐の方向で讀み取った。例えば、弟子の嚴世文であるが、彼は第一章で陳淳と論争したと紹介した人物である。三子は實事を言つたのに對し、曾點はまるで世俗の外に逍遙し、當世の務めを顧みない者のようであるが、孔子は三子ではなく曾點に與したのはなぜであるのか、という問いから論を起し、『集注』の意味を祖述するという意圖で論を進めていく。まず彼はこの曾點問題の本質は「爲學」と「爲治」の問題にあるという。「爲學」は「内聖」「修己」、「爲治」は「外王」「治人」と考えてよい。以下、その内容を要約してみる。「爲學」と「爲治」とは本來連續している。後日用いる所は、今日學んでいる所に他ならない。軍旅・財賦・禮樂というようならあらゆる天下の事に關係することは、すべて學者が當然取り組まなければならない。そうであるから、先に「爲學」にとりくまねばならず、涵養なつたあかつきには、天下に爲してできないことなどないのである。にもかかわらず、三子は「爲學」と「爲治」を別々の事だと見なして、自分の出来るところだけに安んじているので、氣象は廣くなく、事業も「至極」に到ることができない。一方、曾點にはそれが分かっている。曾點の樂しみは孔子の蔬食を飯い、水を飲むの樂しみ、顔子の簞瓢陋巷の樂しみに似ている。さらに、曾點の言志は「(君子は)其の位に素して行い、其の外を願わず。入るとして自得せざるは無し」(『中庸章句』第四章)である。また、顔子は孔子に四代の禮樂を告げられた(『論語』衛靈

公)のであるから曾點も堯舜の事業を優爲することができるのであると。

曾點の「爲學」は、「入るとして自得せざるは無」き「君子」にまで高められ、「爲治」は、「王佐の才」あるが故に「天下を治むるの道を問」い(『論語集注』卷八)、孔子に四代の禮樂を告げられた顔子のそれと同じ高さで理解されている。曾點の内面修養は顔子と同次元であるが由に、「爲治」においても同様の可能性を持つ。

また、續けて言う。聖賢が世に用いられないときは「性に率い、理に循う」を樂しみとする。堯舜が萬世の法を爲した所以も、ただ「性に率」っただけであり、やはり「爲學」と「爲治」は連續している。「爲學」と「爲治」が別々のものだと思える者が、たとえ計較を用いて功業を立てたとしても、それはただ人欲の私にすぎず、聖賢の成したものと天地の隔絶がある。つまり、日ごろの「性に率い、理に循う」ということが、功業を立てる本であることを知らないから、「入るとして自得せざるは無し」の境涯に到ることができないのであると(『朱子文集』卷六一「答嚴時亨」第二書)。

嚴世文の論は曾點を孔子・顔子の域にまで高める。そのために、「堯舜の事業」を容易に爲しえるかのような印象を與える。「爲學」と「爲治」との連續は朱子學において大前提ではある。しかし、朱熹にすればこのような「爲學」のみに、しかも簡易な修養論に寄り掛かった學問は、具體的な「事」(軍旅を治め、財賦を治め、禮樂を治めること)に取り組むことを必然的になおざりにしてしまふと感じられた。<sup>(63)</sup>朱熹の弟子たちが曾點を語るに當たって、「雖堯舜之事業、蓋所優爲」という一文が少なからず論點とされた。そこには、その一文によって、どうしても曾點を聖人に近い人物として受け取ってしまう弟子の姿があった。そのような者には「爲治」の具體的な取り組みを等閑にする缺點がみられる。「爲治」の過程を重視する朱熹にとって、最終的に『集注』からその一文を削除しなければならなかった理由はそこにあったのである。なかなか朱熹の意に適うことのなかった当該章の解説は、數度の改訂を経ることとなる。その改訂によって大きく變化したのは、この「堯舜の事業」云々という部分であった。その事實は、「曾點の志」と「堯舜の事業」、つまり、孔子が與した志と經世との關係についてこそが朱熹にとって大きな課題であった、ということを教えてくれる。結局、現行の『集

『注』では程顥の解釋を引用し、「聖人の志」「堯舜の氣象」「孔子の志」の言葉をもつて「曾點の志」を説明するが、堯舜といった聖人の事業に關する「爲治」との關係には全く觸れていない。その措置が朱熹によって意識的に爲されたことは明らかである。つまり、改訂前の注では「堯舜の事業」という言葉で以て説明することで、「曾點の志」と經世とが結びついていたが、改訂によってその一文が削除され、結果、現行の『集注』からは「曾點の志」に何ら經世の價值を讀み取ることができない。孔子が與した理由が、單に曾點の内面だけに限定されてしまっているのである。先述したように、黃震は程顥の説を批判することで『集注』にも従わなかった。ところが、曾點をめぐる問題を、當世の學者の經世觀との關係で讀み取り批判する黃震の説は、實は朱熹の理解を繼承し敷衍した所に成っているのである。

ここで、確認しておきたいのは、嚴世文の説には、確かに「爲治」よりも「爲學」への偏重を確認できるが、しかしそれも眞の經世のための「爲學」重視であつて、もとより「世事をなげやりに」しようなどとは思つていなかった、ということである。むしろ、眞の經世とは如何になされるべきか、という問いのもとに思考された結果である。そもそも、この「四子言志」章は官として仕えた時の志が主題である。ところが、曾點は經世について述べずに、ひとり孔子に與されてしまった。彼らはこの「隱」の世界における學問にこそ眞の經世を讀み取ろうとした。經世とは現實の統治の場に立つだけのことではない。つまり、「隱」への憧れと、經世の自任という全くあい矛盾するベクトルを、矛盾ではなく整合性あるものとして體現している存在として曾點を發見し、そこに理想的な像を作り上げたのである。曾點への憧れは、全く經世を無視したところから發したのではなく、むしろ經世への志向性があるからこそ、集中的に興味をもたれたといったほうがよい。宋儒にとつて、「爲學」が「爲治」に先行するとはいへ、實踐・實務・實事は、その學問の實學性を保障するためにも、最低限主張しなければならないのである。經世の實事を語らなかつた曾點が評價されるのも、逆説的に眞の經世の實事を最終的には爲しえる存在であると見なされたからである。嚴世文の議論とはそういうものであつた。そして、それはまた、當時の士大夫の理想像とも重なり合う。

(劉克莊は)、年盛志壯の時に當たつて、天材逸發、詞筆凌厲にして、自ら李白になぞらえ、州縣の事に意を介さなかつた。しかし、一旦令となると民をあわれむことは穩やかで重々しく、道を教えることはねんごろであり、兩漢循

吏の風があつた。(『眞文忠公文集』卷二六「建陽縣學四君子祠記」)

「隱者」と「循吏」という一見相反する二面性を一個人が矛盾なく體現する、このような姿こそが理想的であつた。<sup>(64)</sup>本章のはじめに述べた「隱」への憧れ、山水趣味も道學士人にとっては、このような意味を持つていたことを理解しておく必要がある。實事にはわずらわされず、日々學問に取り組み、ひとたび實事に取り組めば、いつも政治の世界にいる者よりもすぐれた成績を治めえる。このような「内」と「外」の認識における「内」への傾斜、所謂思想の内面化・内面化と呼ばれる事態が、南宋道學において擴大してくる。<sup>(65)</sup>そういう思潮の中で曾點に對する議論が沸きあがってくるのである。士大夫たる道學士人にとって、この「内聖」と「外王」、「學問」と「政治」、「隱」と「官」という二つの世界を如何に連續させるのかという問題こそが最も根底にあつたのであり、曾點の問題もこの南宋道學の内面化思潮の象徴なのである。この意味において、曾點の問題とは、宋代、特に南宋において道學士人たちに問われるべくして問われた課題であつたといふことができるのである。

## おわりに

孔子には曲肱飲水の樂しみが有り、顔子には陋巷簞瓢の樂しみが有り、曾點には浴沂詠歸の樂しみが有り、曾參には履穿肘見、歌若金石の樂しみが有り、周程には愛蓮觀艸、弄月吟風、望花隨柳の樂しみが有る。道を學んで樂しみの境界に至つてこそ、眞に得る所がある。(羅大經『鶴林玉露』丙編卷二「憂樂」)

曾點の樂しみとは、この孔子・顔子・曾子・周子・程子の「樂しみ」の境地と同次元で語られた。「樂しみ」とは儒學における「學問者の究極の境界」<sup>(66)</sup>である。孔子をはじめ程子に至る人名は、曾點以外、朱子學において所謂道統を受け繼ぐ

聖賢ばかり。しかし、ひとり曾點のみは道統には組み込まれなかった。曾點の問題のおもしろさはここにある。曾點以外の「樂しみ」は、無論儒教の最高の境地であるが、しかし、曾點は聖人ではない。その「樂しみ」は本當に聖人と同じなのか、同じだとしてなぜ曾點は聖人ではないのか、なぜ曾點ひとりに孔子は與したのか、そもそも孔子は本心から與したのか等々と議論が起きてくる餘地はここにあるのである。

宋代、特に道學を中心として「聖人學んで至るべし」のスローガンのもと、聖人は學習と實地體驗を通して到達しえる存在、そしてすくなくとも到達目標の對象として、現實の士大夫に急接近してくる。では、誰が聖人なのか、堯舜から孔子までの帝王聖人は問題の餘地はない。しかし孔子以降をどう扱うのかについては、宋代においてはまだまだ流動的であった。孟子をめぐる黨争に巻き込まれた論争はその好例であろう。朱子學による『四書』の價値の絶對化固定化によって、さらに朱子學自身の官學化によって、孔子から曾子・子思・孟子の聖化が達成された。しかし、それ以前の南宋においてはまだまだ違う展開の可能性もあったのではないだろうか。このような、状況の下、曾子の父、曾點を聖人にまで持ち上げようとする者がいてもおかしくない。しかし、主流となった朱子學では、結局曾點は聖人にはならなかった。朱子學普及後も曾點に對するある種の憧れは消え去ることはなかったが、むしろ、曾子の評價の固定化にともない、また何より陸王學との對抗によって意識的に過剰に異端視されてしまうのである。

その一方、「狂」者曾點に對する價値は、明末陽明學の登場によって革命的な變化がおこる。最後に、陽明學と「狂」の關係に觸れておきたい。それに關しては、島田虔次の研究によってすでに明らかである。

自分が南都にゆく前には、まだいくら「郷愿」の氣味を免れなかった。ところがいまではこの良知を信じきって、<sup>ぜ</sup>是は眞の是、非は眞の非、思うがままにふるまって、覆藏などさらに爲さぬ。自分はいまこそやっと「狂」者の胸懷になることが出来たのだ。天下の人がみな、言葉のみ高くて實踐がともなわぬとせしうとも、かまったことはない。

〔傳習錄〕下、島田虎次譯<sup>67</sup>

實踐がともなおうが、そうでなからうが、それはどうでもよい。最も關心とするところは、「良知を信じきつて」「思うがままにふるまう」ことであり、忌むべきは「外」なる權威に跪く「郷愿」に他ならない。ここにおいて、「狂」なる者は、「進みて取るもの、志大にして行の掩わざるもの、直心にして動き、掩飾するところなく、窩藏するところなきもの」として評價され、ついには陽明學左派、王龍溪（名は畿、字は汝中）が「狂者こそ入聖の眞路頭」（『明儒學案』卷二五）と主張するに至るのである。この良知説の高唱と密接な「狂」者への贊美は、傳統的規範にしばられ、矛盾に満ちた明末社會に生きる人々と痛みを共にしない當世の「郷愿」たる士大夫たちへの批判を込めた「眞の淑世の精神」の顯現である。朱熹から宋儒が最も氣を揉んだ、學問に實踐が伴うかどうかということ、それはすでに價値を分ける基準ではない。そうであるからこそ、「狂」者こそ本來的な心を包み隠さず行動するものとして、一等價値のある存在としてみなされるのである。宋代の謝良佐・嚴世文の議論と曾點を聖人に持ち上げようとする意圖は共通しているが、宋儒の實踐を内に含んだ曾點理解とは、すでに評價のポイントが一八〇度轉回していることが理解されるであろう。「狂」者は、實踐云々ということはすでに止揚されきった形で、明末陽明學者の「眞の淑世の精神」を表象する存在なのである。南宋の黃震が實踐がなく、「經世」とは全く關係のない單なる「隱者」であるとして貶めた曾點は、陽明學においては、實踐が伴わなくとも、最も「經世」「淑世」を擔いうる存在として再び持ち出されてきたのである。それは、まさに「經世」觀の展開の象徴であった。

「狂」者曾點は、再び陽明學という新たな思想のもとに問われ、そして新たな曾點像が形成された。ここに、「狂者こそ入聖の眞路頭」として、曾點はようやく聖人のひとりになりえたのである。

## 註

(1) 現代語譯は、金谷治譯注『論語』（岩波書店、一九六三）

を参照した。

- (2) 境武男「論語「風乎舞雩」をめぐる」(『漢文教室』第六五號、一九六三)、西岡弘「論語「浴乎沂風乎舞雩」之章」(『國學院雜誌』七六、一九七五)。
- (3) 松川健二「宋明思想詩」第五章「點也雖狂得我情」(北海道大學圖書刊行會、一九八二)、宋元文學研究會『朱子絶句全譯注』第二冊(汲古書院、一九九四)。
- (4) 『程子遺書』卷三、『論語精義』卷九上、『伊洛淵源錄』卷一。また『宋史』卷四二七、「道學一、周敦頤」にも引用され、道學史のその勢頭から曾點が登場する。
- (5) 李侗思想における「灑落」については、岡田武彦「朱子の父と師」(『文理論集』第一四卷第二號、一九七四)、のち同「中國思想における理想と現實」(木耳社、一九八三)所收、を参照。
- (6) 『晦庵先生朱文公文集』卷四二「答石子重」第九書。以下、『晦庵先生朱文公文集』は『朱子文集』と略記。
- (7) 『河南程氏外書』卷三、「曾點、狂者也。未必能爲聖人之事、而能知孔子之志。故曰浴乎沂、風乎舞雩、詠而歸、言樂而得其所也。孔子之志、在於老者安之、朋友信之、少者懷之、使萬物莫不遂其性。曾點知之、故孔子喟然歎曰『吾與點也』」。また、『論語集注』にも引用されている。
- (8) 『朱子語類』卷一一七、第四三條。
- (9) 古川幸次郎、三浦國雄『朱子集』(中國文明選三、朝日新聞社、一九七六)、一七二頁。
- (10) 島田虔次「中國における近代思惟の挫折」(筑摩書房、一九四九、同改訂版、一九七〇)、市來津由彦「廖德明

- 福建朱熹門人從學の一樣態——」(『東北大學教養部紀要』第五六號、一九九二)、のち同「朱熹門人集團形成の研究」(創文社、二〇〇二)、垣内景子「朱子に於ける「氣象」と工夫」(『中國古典研究』第三六號、一九九二)、のち同「心」と「理」をめぐる朱熹思想構造の研究」(汲古書院、二〇〇五)、錢穆「朱陸異同散記」(『朱子新學案』三民書局、一九七一)。
- (11) 小路口聰「朱熹の曾點觀——陸象山批判の一視座——」(『日本中國學會報』第四九集、一九九七)。
- (12) 陳淳に關する研究には以下のものがある。楠本正繼「宋明時代儒學思想の研究」第一編第四章第六節「朱門の思想」(廣池學園出版部、一九六二)、荒木見悟「陳北溪と楊慈湖」(廣島大學『哲學』第六號、一九五六)、のち同「中國思想史の諸相」(中國書店、一九八九、佐藤隆則「陳淳の學問と思想——朱熹從學以前——」(『大東文化大學漢學會雜誌』第二八號、一九八九)、同「陳淳の學問と思想——朱熹從學期——」(『大東文化大學漢學會雜誌』第二九號、一九九〇)、高令印・陳其芳「福建朱子學」第二章「四、陳淳」(福建人民出版社、一九八六)、張加才「詮釋與建構——陳淳與朱子學」(中國哲學青年學術文庫、人民出版社、二〇〇四)、侯外廬等編「宋明理學史」第一十六章「陳淳的理學思想」(人民出版社、一九八四)など。また、『北溪字義』の譯注として、佐藤仁譯・解題「朱子學の基本用語」(研文出版、一九八六)があり、「解題」で陳淳の思想について論じられている。また、田中謙二「朱門弟子



師事年攷」(「田中謙二著作集」第三卷、汲古書院、二〇〇一)に、陳淳が朱熹に直接師事した時期や、同席の者に關する考察がある。

- (13) 陳淳がこうに力説するのは、當然根據あつてのことである。朱熹は「大抵子思以來教人之法、惟以尊德性・道問學兩事爲用力之要。今子靜所說、專是尊德性事、而熹平日所論、却是問學上多了。」(『朱子文集』卷五四「答項平父」第二書)と言っており、陸學との比較においては、より道問學に傾斜していると自覺していた。この記事が後世、朱子學は「道問學」であると主張せられるとき、決定的な役割を果たしてきた。

- (14) 『北溪全集』第四門卷一一「答李郎中貫之」。

- (15) 前掲註(12)、荒木論文。

- (16) 陳淳の生涯を記す資料は、陳宓「有宋北溪先生主簿陳公墓誌銘」、陳沂「敘述」(『北溪全集』外集)の他、『宋史』卷四三〇「道學傳四」、『宋元學案』卷六八「北溪學案」がある。また、陳淳の師事期の問答は、陳淳自身の手によって記録されたものが、第一回目が「郡齋錄」、第二回目が「竹林精舍錄」としてまとめられ、兩錄には「郡齋錄序」「竹林精舍錄序」が附されていた。兩錄は現在『朱子語類』卷一一七「訓門人五」に、兩序は『北溪全集』第四門卷四に收められている。

- (17) 嚴世文(字は時亨)、廖德明(字は子晦)といった人物を巻き込んだちょっとした論争に發展する。きっかけは、嚴世文の「與點論」に觸發されたことに由る。その後、陳

淳が自己の曾點觀について、嚴氏批判を含んだ形で論文にまとめ、それが、廖德明の目に止まったらしく、廖德明は陳淳の意見に反對する文を送り付ける。そして、陳淳がそれに對する廖德明への再批判の書簡を送りつけ、最終的に③の時期に師の批評を仰ぐというように論争が展開していく。ちなみに、嚴世文の「與點論」が『朱子文集』「答嚴時亨」第二書(後で詳論する)に、嚴世文が朱熹に提出した質問として、また、陳淳による廖德明への再批判の書簡が『北溪全集』に收められている。廖德明と、この時の議論の様子については、前掲註(10)、市來論文參照。

- (18) 『北溪全集』第四門卷四「竹林精舍錄後序」。

- (19) 『朱子語類』卷一一七、第四六條、「但聖人平日也不會先說箇天理在那裏、方教人做去湊。只是說眼前事、教人平平恁地做工夫去、自然到那有見處。」

- (20) 『朱子語類』卷二七、第五二條。

- (21) 前掲註(10)、市來論文參照。

- (22) 『北溪全集』第四門卷一〇「答廖帥子晦一」、「鄙說正所以發明點、於日用事物上、見得件件都是理、於形而下處、見得一一都是形而上之妙、又非語上遺下語理遺物之謂也。況嚴說、又全無下學次第。」

- (23) 『北溪全集』第四門卷一一「與李公晦一」。また、前掲註(12)、佐藤解題參照。

- (24) 『北溪全集』第四門卷一一「與陳寺丞師復一」。

- (25) 『北溪全集』第四門卷一二「與趙司直季仁一」。

- (26) 『北溪全集』第四門卷一一「與李公晦一」。

(27) 『北溪全集』第四門卷一四「答陳伯藻一」、「其爲工夫大要處亦不過致知力行二事而已。二者皆當齊頭著力並做、不是截然爲二事。先致知了、然後力行、只是一套底事。」「『北溪全集』第四門卷一四「答陳伯藻六」、「大抵吾儒工夫有節目次第、非如釋氏妄以一起直入相誑眩、須從下學、方可上達。須從格物致知、然後融會貫通、而知與行又不是兩截事。」など。

(28) 『北溪全集』第四門卷一四「答陳伯藻一」、「若分讀書之序、則須先『小學』以立其基址、次『大學』以揭其綱領、次『論』『孟』以玩其精微、然後會其極於『中庸』。」「北溪全集』第四門卷一四「答陳伯藻三」、「然聖門事業、浩博無疆、而用功有節目、讀書有次序。初學入德之門、無如『大學』。……必先從事於此、而『論』『孟』次之、『中庸』又次之。四書皆通、然後胸中權衡、尺度分明、輕重長短、毫髮不差、乃可以讀天下之書、論天下之事。於是乎井井繩繩、莫不各有條理而不紊矣。」また、陳淳は、『四書』の先に『近思錄』を読むべきであることも主張している。それについては黄幹が疑義を呈して以来、眞に朱熹の考えかどうかについては議論がある。前掲註(12)、荒木論文参照。

(29) 『北溪全集』第四門卷一五「答陳伯藻一」、「如四書者、實後學求道之要津、幸文公先生註解已極精確、實自歷代諸儒百家中、磨刮出來、爲後學立一定之準、一字不容易下、甚明甚簡、而涵畜甚富。誠有以訂千古之訛、正百代之惑。」

(30) 前掲註(12)、荒木論文、一五四頁。陳淳の學問が「道問學」に偏重しすぎた「記誦詞章の俗學」、「朱門末學の

弊」であるという批判は、元代にはすでに指摘されている(吳澄『吳文正集』卷四〇「尊德性道問學齋記」)。

(31) 『宋元學案』卷六八「北溪學案」、全祖望案語、「其衛師門甚力、多所發明、然亦有操異同之見而失之道者。」

(32) 『北溪全集』第四門卷一六「與陳伯藻論李公晦往復書」。

(33) ②の時期における陳淳の曾點論には、「狂」であることには觸れずにひたすら孔子が與した理由を肯定的な方向から説明する(『北溪全集』第四門卷一〇「答廖師子晦一」)。それに對して④の時期には「狂」であることが逆に強調されている。

(34) 『北溪全集』第四門卷三「貫齋記」。

(35) もちろん陳淳自身は偏向であると思っていなかったに違いない。第二回目の師事期、そして浙東での経験がこの偏向の原因となったというのは、本論が論じてきた通りであるが、もうひとつの根本的な要因として、市來津由彥氏(陳淳論序説——「朱子學」形成の視點から——『東洋古典學研究』第一五集、二〇〇三)が論じられるように、陳淳ら朱熹の直弟子には、『朱子文集』『朱子語類』が未編纂であったことよって、朱熹學說の全體を見ることができなかったということがある。師說を全體的に鳥瞰することができなかった直弟子にとっては、直接受けた教えこそが絶対であり全體であった。陳淳にとって、最後の直接の訓戒こそが、守り、そして傳えていくべき師說として強調されたのである。また、激しい陸學批判は單に朱子學顯彰のためになされたのではなく、過去の陳淳自身に對する反

省の意味も込められていたのではないだろうか。「貫齋記」を例とすれば、「曾子下學の功」の主張は陸學批判でもあるのだが、そこで語られたことは、嘗て朱熹から陳淳への教えである。つまり、陳淳は嘗て自己に向けられた教えを、そのまま陸學批判に向けなおしているのである。そうであるとするなら、陸學批判は單に「異同の見」に基づいて、朱子學の「外」に向けられた批判であるのみならず、同時に陳淳自身という「内」に向けられた反省という意味もあつたと言えよう。

(36) 『朱子語類』卷一一五、第五六條、「問『觀書或曉其意、而不曉字義。如「從容」字、或曰「橫出爲從、寬容爲容」、如何』、曰『這箇見不得。莫要管他橫出、包容、只理會言意。』」

(37) 當然、まったく議論することを無價值だと考えていたのではない。『朱子語類』卷一二四、第二條、「某向與子靜說話、子靜以爲意見。某曰『邪意見不可有、正意見不可無』。子靜說『此是閑議論』。某曰『閑議論不可議論、合議論則不可不議論』。というように「議論すべきでないもの」、「議論すべきもの」をきちんと分けて取り組んでいくことこそ、朱熹が重視した點である。あらゆる「議論」「意見」をまるごと塞いでしまおうというのは、禪的方法であると考えていた。

(38) 『朱子語類』卷一一六、第一五條、「又一士友曰、「先生『涵泳』之說、乃杜元凱『優而柔之』之意。」曰「固是如此、亦不用如此解說。所謂涵泳者、只是子細讀書之異名也。

大率與人說話便是難。某只說一箇『涵泳』、一人硬來差排、一人硬來解說。此是隨語生解、支離延蔓、閑說閑講、少間展轉、只是添得多、說得遠。如此講書、如此聽人說話、全不是自做工夫、全無巴鼻。可知是使人說學是空談。」

(39) 『朱子文集』卷六〇「答曾擇之」第四書、「然今日只欲想象聖賢胸襟灑落處、却未有益。須就自家下學致知力行處做工夫、覺得極辛苦不快活、便漸見好意思也。」

(40) 『朱子語類』卷一一七、第四六條、「淳曰『下學中、如致知時、亦有理會那上達意思否』。曰『非也。致知、今且就這事上、理會箇合做底是如何、少間、又就這事上思量合做底、因甚是恁地。便見得這事道理合恁地。又思量因甚道理合恁地。便見得這事道理源頭處。逐事都如此理會、便件件知得箇源頭處。』」

(41) 『朱子語類』卷三六、第九三條、「今日勉之、明日勉之、勉而至於不勉。今日思之、明日思之、思而至於不思。自生而至熟、正如寫字一般。會寫底、固是會、不會寫底、須學他寫。今日寫、明日寫、自生而至熟、自然寫得。」

(42) 當然、書簡などで一般的な意味で發言されることも多々あるが、ここでは關係ないので除外する。

(43) また、『朱子語類』卷一五、第一〇四條參照。

(44) 『朱子語類』卷九五、第一四七條、「……志不大則卑陋、心不小則狂妄。江西諸人便是志大而心不小者也。」また、『朱子語類』卷一二四、第三三條など。

(45) 『論語集注』卷六、先進第一、「曾點之學、蓋有以見夫人欲盡處、天理流行、隨處充滿、無少缺闕。故其動靜之

際、從容如此。而其言志、則又不過即其所居之位、樂其日用之常、初無舍己爲人之意。而其胸次悠然、直與天地萬物上下同流、各得其所之妙、隱然自見於言外。視三子之規模於事爲之末者、其氣象不侔矣。故夫子歎息而深許之。而門人記其本末獨加詳焉、蓋亦有以識此矣。」

- (46) 曾子とは孔門三千の徒の中から、唯一その宗を得、子思、孟子へと傳えた道統繼承者として、そして何より『大學』の作者として、朱子學においては決定的絶對的な權威を持つ。確かに曾子とその父曾點の學問は正反對であると朱熹は言っているが、だからといって、存在價值まで正反對であったと朱熹が考えていたと理解する必要はないであろう。
- (47) 三浦國雄『朱子』（人類の知的遺産一九、一九七九）、三〇八―三〇九頁。

- (48) 前掲註（47）、三浦國雄著、三二六頁の注七。

- (49) （明）李夢陽『白鹿洞書院新志』『建造志第三』『石劄志第四』、『白鹿洞書院古志五種』（中華書局、一九九五）所収。

- (50) （明）鄭廷鵠『白鹿洞志』、『白鹿洞書院古志五種』（中華書局、一九九五）所収。また李燔の傳記については『宋史』卷四三〇、『宋元學案』卷六九を参照。

- (51) 曾點が近世士大夫に親しまれた理由が、士大夫の「山林趣味」「高蹈主義」にあることについては、前掲註（10）、島田虔次著、五四―五五頁にすでに述べられている。

- (52) 前掲註（7）引用の語。

- (53) 陳登原『宋儒清談』（『國史舊聞』第二分冊、中華書局、

一九六二）、宮崎市定『宋代の士風』（『史學雜誌』第六二編第二號、一九五三）、のち同『宮崎市定全集』卷一一宋元（岩波書店、一九九二）所収、藤本猛『武臣の清要——南宋孝宗朝の政治狀況と開門舍人——』（『東洋史研究』第六三卷第一號、二〇〇四）など。また官僚としての黃震については、戸田裕司『黃震の廣德軍社倉改革——南宋社倉制度の再檢討——』（『史林』第七三卷第一號、一九九〇）を参照。

- (54) 周密の道學批判については、石田肇『周密と道學』（『東洋史研究』第四九卷第二號、一九九〇）参照。

- (55) 『黃氏日抄』卷四一「讀本朝諸儒理學書九」、「自禪學既興、黜實崇虛。盡論語二十篇、皆無可爲禪學之證、獨曾子浴沂詠歸數語、迹類脫去世俗者、遂除去一章之始末、獨摘數語、牽合影傍、好異慕高之士、翕然附和之。」

- (56) 『黃氏日抄』卷二「讀論語」。

- (57) 『呂氏春秋』卷二「帝王之功、聖人之餘事也。」漢の高誘注では「聖人治之、優有餘裕、故曰餘事。」とある。

- (58) 朱熹は謝良佐にもとづいているであろうことについては、三浦國雄氏の指摘がある。前掲註（9）、七三頁。

- (59) 三浦國雄氏譯、前掲註（9）、一七一頁。

- (60) また、『朱子語類』卷四〇、第四三條、『朱子文集』卷五九「答趙致道」第二書など。

- (61) また、『朱子語類』卷四〇、第四〇條など。

- (62) 『朱子文集』卷五九「答趙致道」第二書。

- (63) 『朱子語類』卷四〇、第三〇條、「先生令叔重讀江西嚴

時亨歐陽希遜問目、皆問『曾點言志』一段。……先生曰  
『此都說得偏了、學固著學、然事亦豈可廢也。』

- (64) 朱熹も同様に、「隱者」「循吏」の二面性を持ち合わせた者として語られていく。朱熹の思想は「實學」であると主張するためにも、朱熹は單なる「隱者」であってはいなかった（『建炎以來朝野雜記』乙集卷八「晦庵先生非素隱」）。この道學の徒の「循吏」としての側面の象徴として『清明集』があること、そして「理學と俗史は兩立しうるもの」ということについては、中砂明德「劉後村と南宋士人社會」（『東方學報（京都）』第六六冊、一九九四）を參

照。

- (65) 余英時『朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究』（臺北、允晨文化實業、二〇〇三）。
- (66) 島田虔次「中國近世の主觀唯心論について——萬物一體の仁の思想——」（『東方學報（京都）』第二八冊、一九五八）、のち同『中國思想史の研究』（東洋史研究叢刊之五九、京都大學學術出版會、二〇〇二）所收。
- (67) 前掲註（10）、島田著、一三八頁。
- (68) 前掲註（66）、島田論文、四三頁。

# ADMIRATION OF THE “CRAZED” ZENG DIAN BY NEO-CONFUCIAN SCHOLAR OFFICIALS OF THE SONG DYNASTY: FOCUSING ON THE DIALOGS OF ZHU XI AND HIS DISCIPLES

TANAKA Hideki

This study chiefly addresses the phenomenon of the admiration by Song-dynasty Neo-Confucian 道學 scholar officials 士大夫 for Zeng Dian 曾點, the disciple of Confucius, who appears in the 11<sup>th</sup> chapter of the *Analects*, and the serious issue of its relationship to the thought of Zhu Xi 朱熹. In the first section, I argue its relation to the changes in the thought of Zhu Xi's disciple Chen Chun 陳淳, noting that just as there was a shift in Zhu Xi's belief in “attentiveness to that which was close at hand,” *xiaxue* 下學, scholarly concern shifted from “respect for virtue” 尊德性 to “the study of the way” 道問學, and from “acting forcefully” 力行 to “attaining wisdom” 致知 as result of Chen Chun's criticism late in life of Luxue 陸學, and that there was a shift in the object of admiration from Zeng Dian to Zengzi 曾子, and that within the critique of Luxue itself there was a change in thinking from that of Chen Chun to his that of disciple Chen Yi 陳沂, increasing the emphasis on “the study of the way,” “attainment of wisdom,” and Zenzi.

In the second section, I start off with a reconsideration of the work of Shōjiguchi Satoshi 小路口聰. It was not a matter of Zhu Xi denying the existence of Zeng Dian, but simply of treating him under the label “crazed” 狂 that had been “conferred” upon him by Confucius, and thus evaluating him positively to certain extent. I point out that an overemphasis on Zhu Xi's negative treatment of Zeng Dian necessarily stresses the opposition of the Zhu Xi and Luxue, and thereby Zhu Xi's favorable comments on Zeng Dian are ignored, and Zhu Xi's view of Zeng Dian is reduced to one-dimensionality.

Finally, in the third section, I attempt to discover why the Southern-Song Neo-Confucian scholar officials were enamored of Zeng Dian and argued over his significance. I make clear that this was due to the scholar officials' “fascination with the natural world” 山林趣味 and “preference for reclusion” 遁世主義 in combination with the phenomenon of the boom in the building of academies 書院 based to Neo-Confucianism. However, this was not a mere “preference for reclusion.” Behind it was a recognition that in regard to “management of worldly

affairs” 經世, ideas that could be deemed internalized, such as the accumulation of knowledge while in the world of “reclusion” 隱 and avoiding government service as an official was actually the foundation of meritorious achievement in the political world, and that it was impossible for one who regularly delved into the complexities of the “reality” 實事 of the world of the “official” 官 to truly “manage the affairs of the world” in the manner of the “sages and virtuous men” 聖賢. It was amidst this manner of thinking that Zeng Dian was discovered as a human being who conformed to the “will of the sage” 聖人之志 without delving deeply into the complexities of “reality.”

## FROM THE DA QING CRIMINAL CODE TO TEMPORARY CRIMINAL CODE: ON THE ESTABLISHMENT OF THE MODERN CRIMINAL CODE IN CHINA

TANABE Akihide

In the 20<sup>th</sup> century the Qing dynasty began a series of reforms aimed at establishing a constitutional government, and among them was an attempt to organize a modern legal system. The Da Qing Criminal Code 大清刑律, which was prepared in this process, was put into practice as the Temporary Criminal Code 暫行新刑律 by the Republic of China. This study elucidates that procedural problems that sprang up between the Constitutional Commission 憲政編查館 and the Political Advisory Board 資政院 in the course of their deliberations.

The draft plan for the new criminal code was composed by the Japanese consultant Okada Asatarô 岡田朝太郎 and was presented to the throne by Shen Jiaben 沈家本. In regard to this draft, a compromise was devised, adding five articles from the former criminal code concerning crimes involving matters of ethics, *lijiao* 禮教, because opposition to the draft was expressed by one senior local official after another.

The draft was next considered by the Constitutional Commission, where it was criticized by Lao Naixuan 勞乃宣, but his objections were rejected in deliberations; the five amendments were attached as temporary articles 暫行章程, in a somewhat watered-down form to the draft of the new criminal code.

The draft was next considered by the Political Advisory Board, the forerunner of the national assembly. The temporary articles of the code having first been turned down in deliberations, in terms of general provisions 總則 they